

A voz de origem: identidade sociocultural e linguística nas histórias de vida de migrantes madeirenses e seus descendentes na Venezuela

Naidea Nunes Nunes

Universidade da Madeira

CLUL – Centro de Linguística da Universidade de Lisboa

UMa-CIERL – Centro de Investigação em Estudos Regionais e Locais

naidean@staff.uma.pt

Resumo

As vozes de origem da migração madeirense para a Venezuela traduzem as identidades socioculturais e linguísticas de indivíduos de primeira e de segunda geração como realidades plurais e dinâmicas e não uniformes e estáticas. Nesse sentido, interessa observar a ligação entre as sociedades, as culturas e as línguas e o seu papel na formação da identidade de doze entrevistados, no âmbito da emigração madeirense para a Venezuela. O local de nascimento pode ocorrer num país, mas o indivíduo pode ser deslocado, desde muito cedo, para outro país, onde irá viver a sua infância e/ou juventude. Geralmente, este deslocamento é da terra de origem dos pais para o país de destino ou o movimento contrário, do país de destino para a terra natal dos pais. Mesmo tendo pouco contacto com as raízes dos familiares, no caso da segunda geração nascida no estrangeiro, terá sempre uma ligação de origem com a terra natal dos pais e dos avós e uma “língua de herança”, além da sua língua materna. Posto isto, a língua falada por estes migrantes e seus descendentes incorpora regionalismos lexicais madeirenses com forte carga identitária, afetiva e expressiva da regionalidade ou “madeirensidade”, conservados sobretudo através das memórias de infância, assim como marcas do Português popular, características da população rural menos escolarizada, mas também muitas interferências linguísticas do Espanhol da Venezuela, na maior parte das vezes, associadas à identificação com a respetiva sociedade e cultura.

Palavras-chave: Migrações Madeirenses, Venezuela, Identidade Linguística e Sociocultural, Português falado na Madeira, Interferências do Espanhol.

Abstract

The original voices of Madeiran migration to Venezuela translate the socio-cultural and linguistic identities of first- and second-generation individuals as plural and dynamic

realities and therefore non-uniform static ones. In that sense, it is interesting to observe the link between societies, cultures and languages and its role in the shaping of the identity of twelve interviewees within the scope of the Madeiran emigration to Venezuela. The place of birth may occur in a country, but the individuals may be moved very early on to another country where they will live their childhood and/or youth. Generally, this displacement happens between their parents' homeland to their destination country or, the other way around, from their destination country to their parents' homeland. Even with little contact with their grandparents and parents' roots, in the case of the second generation born in the country of destination, they will always have an original link with their forefathers' homeland as well as a "heritage language", besides their mother tongue. Therefore, the language spoken by these migrants and their descendants incorporates Madeiran lexical regionalisms with a strong identity, affective and expressive load of regionality or "madeirensity." Such Madeiran lexical regionalisms are mostly preserved through childhood memories, as well as features of popular Portuguese that are characteristics of the less educated rural population, but also show many linguistic interferences from Venezuelan Spanish, most often associated to an identification of this society and culture.

Keywords: Madeiran Migrations, Venezuela, Linguistic and Sociocultural Identity, Portuguese spoken in Madeira, Interferences from Spanish.

O mundo está feito de histórias. São as histórias que contamos, escutamos, multiplicamos, que permitem converter o passado em presente e o distante em próximo, o que está longe em algo próximo, possível e visível.

Eduardo Galeano

Esta afirmação convida a refletir sobre as histórias que nos atravessam e nos ligam às nossas próprias histórias, origens ou raízes. Uma história, tal como uma identidade, não é estática, mas dinâmica, sobretudo no caso das mobilidades geográficas e sociais, em que há transposição, muitas vezes, de um espaço rural e isolado para um espaço urbano e aberto a diferentes contactos linguísticos e culturais. No caso da migração de madeirenses para a Venezuela, cruzar o oceano, a chegada ao outro lado do Atlântico, os primeiros passos numa nova terra desconhecida e a necessidade de integração na nova língua, sociedade e cultura, principalmente numa grande cidade multicultural como Caracas, são elementos transformadores da identidade de quem vai de um espaço insular

que tende a ser conservador por natureza. Estes indivíduos tendem a preservar traços da cultura de origem, transmitindo-os às novas gerações como elementos que preservam a identidade herdada dos seus antepassados. No entanto, não são imunes ao contacto com a nova realidade do país de destino, integrando a língua, a gastronomia e mesmo tradições, neste caso venezuelanas, no seu dia-a-dia. Esta mobilidade geográfica e socioeconómica é sobretudo linguística e cultural, transformando a identidade dos emigrantes, que depois de uma vida dura de trabalho regressam ao espaço insular e, por vezes, têm dificuldades de se adaptar a um meio tão pequeno e fechado, apesar das mudanças ocorridas no Arquipélago da Madeira nas últimas décadas. Porém, exceccionalmente, alguns migrantes que deixaram a ilha jovens, dando o salto cultural cedo, apesar da pressão familiar e social para trabalharem, casarem com uma rapariga madeirense e pouparem dinheiro para voltar à terra natal, acabam por se desviar desse caminho tradicional e por aproveitar a liberdade e as oportunidades de diversão oferecidas pelo país de destino, existindo casos de perdição no novo mundo, mesmo depois de terem constituído família, abandonando-a e esquecendo a sua origem madeirense.

Os objetivos deste trabalho são dar conta desta realidade sociocultural e linguística dos emigrantes madeirenses na Venezuela, tendo em conta a sua identidade face aos venezuelanos, a sua visão da Madeira e dos madeirenses no seu regresso e a sua identificação ou não com as suas raízes ou origens madeirenses, na primeira geração de migrantes, e luso-venezuelana ou venezuelana e madeirense, na segunda geração. As fontes utilizadas são histórias de vida de madeirenses que emigraram para a Venezuela e seus descendentes, por ordem cronológica, recolhidas no âmbito do projeto Nona Ilha do Centro de Estudos de História do Atlântico, que pretende, através da História Oral ou “História vista de baixo” (cf. Nunes, no prelo), salvaguardar os testemunhos das pessoas que fazem a história da emigração madeirense. Depois da realização das doze entrevistas: com 7 informantes da primeira geração (3 mulheres e 4 homens) e 5 da segunda (3 mulheres e 2 homens), procedeu-se à transcrição ortográfica ou grafemática do que foi dito e como foi dito, utilizando nas normas de transcrição o uso dos sinais de pontuação da escrita, que privilegiam a inteligibilidade do discurso (cf. Nunes, no prelo). Para este estudo, seleccionámos pequenos excertos dos textos transcritos que ilustram as questões da identidade e da alteridade, da língua falada pelos entrevistados, com mais ou menos interferências do Espanhol da Venezuela, mas também com alguns traços do Português popular, característico da população rural pouco escolarizada, e do Português falado na

Madeira, nomeadamente o uso de regionalismos lexicais e semânticos madeirenses conservados na diáspora.

A recolha de histórias de vida, na primeira ou na terceira pessoa, aplicando um guião de entrevista estruturado mas ao mesmo tempo flexível, tendo em conta o ritmo da construção do relato de cada indivíduo, permite reconstruir vozes de memórias e identidades individuais mas também coletivas, resgatando, através da oralidade, informações sociais, culturais e linguísticas, que iriam desaparecer e seriam perdidas. Estas fontes orais contêm a voz de cada indivíduo, que transmite memórias feitas de afetos, emoções e valores identitários socioculturais regionais, imagens das realidades e vivências sobretudo rurais madeirenses, do arquipélago enquanto unidade geográfica homogénea face à heterogeneidade dos novos espaços de migração. Assim, as entrevistas de histórias de vida são percursos de memórias que constroem as identidades plurais dos emigrantes, da infância, o casamento, a viagem, o trabalho, os filhos, até o regresso, viagem no tempo em que o passado se torna presente.

A língua falada, a voz e a identidade

A língua falada, a oralidade é a forma imediata e direta de conhecermos a voz, a história e a identidade de cada indivíduo. A voz de cada um é única, assim como a história de vida e a “narrativa do eu”. Trata-se de uma voz interior que comunica: quem sou eu, de onde é que eu venho, quais as vozes que me habitam, para onde quero ir (origem, infância, escolaridade, trabalho/profissões, meio rural/urbano, família). A voz tem qualidades materiais de timbre, tom, altura, mas também possui qualidades simbólicas que começam na infância, a chave de quem somos, ultrapassando a língua, as palavras, o discurso. A voz incorpora a memória e a identidade construída do vivido, que traduz o particular, mas também o regional, o nacional e mesmo o universal. Sobre a fala, Charaudeau (2001: 348) escreve: “Si on retient que parler, c’est participer à une mise en scène du langage ouverte, jamais totalement close, jamais terminée; que parler est une lutte permanente pour conquérir le droit à sa propre existence; que parler, c’est, qu’on le veuille ou non, vouloir influencer l’autre, alors, on comprend que parler soit à la fois témoigner de son identité et construire l’identité de l’autre, de même qu’écouter l’autre, c’est tenter de découvrir derrière son discours le paysage de sa culture”.

Bakhtine (2006) utiliza o vocabulário relacionado com o oral, a voz, a audição e a escuta. Diferentemente de outros teóricos, não trata a oralidade como um domínio à parte da escrita e não faz a divisão entre cultura oral e cultura escrita como dois âmbitos

contrastantes. Para ele, os sentidos são gerados e transmitidos pelas vozes personalizadas, que representam posições éticas e ideológicas diferenciadas numa união e intercâmbio contínuo com outras vozes. Afirmar que “un énoncé vivant, significativement surgi à un moment historique et dans un milieu social déterminés, ne peut manquer de toucher à des milliers de fils dialogiques vivants, tissés par la conscience socio-idéologique autour de l’objet de tel énoncé et de participer activement au dialogue social. (...) Tout discours est dirigé sur une réponse, et ne peut échapper à l’influence profonde du discours-réplique prévu. (...) Compréhension et réponse sont dialectiquement confondues et se conditionnent réciproquement, elles sont impossibles l’une sans l’autre” (2006: 100-104). No centro de sua concepção do mundo, encontra-se o homem em permanente interação com seus semelhantes mediante a linguagem, entendida como comunicação viva e dinâmica. Desse ponto de vista, a escrita é a transcrição codificada das vozes, capaz de transmitir os sentidos desse diálogo ontológico, pois, segundo Bakhtine (2006), ser é comunicar-se dialogicamente.

Nas palavras de Paul Zumthor (1993; 2000), o texto não é mais do que a oportunidade do gesto vocal. Neste sentido, a narrativa, a oralidade, a voz estabelece uma relação com o próprio e com o outro, através da presença física no espaço e no tempo, criando laços acústicos e de afeto, por isso tem sempre uma dimensão coletiva evocadora da memória, despertando sentimentos e imagens que surgem muitas vezes de lugares e tempos longínquos. A voz comunica com os ouvidos de quem vocaliza e de quem escuta e cada história tem vários pontos de vista, é a representação de uma realidade poliédrica. Os referentes da história podem ser comuns, mas ela é vivida e sentida de formas diferentes. Deste modo, temos a capacidade de ouvir o outro e de reconstruir a história que ouvimos e cada vez que contamos a nossa história também a reconstruímos porque nunca a contamos da mesma maneira e podemos descobrir nela novas dimensões e referentes simbólicos que nos constroem e identificam como voz própria ou individual no coletivo. Deste modo, a audição também é simbólica, depende dos laços de afeto construídos pela voz porque ela está sempre permeada de emoção, de referentes emocionais. Então, a voz é identidade, o que nos leva a associá-la, enquanto forma fonética, a *avós*, assim como *pais* a *país*, exprimindo as raízes e o destino, na mobilidade geográfica mas também socioeconômica.

Esta voz está presente nas entrevistas realizadas aos emigrantes madeirenses na Venezuela e seus descendentes, em que cada um constrói a sua identidade, no momento em que vocaliza a sua “narrativa do eu”, a sua história de vida, em diálogo com o

entrevistador, dizendo muito além das palavras e enunciados proferidos, corroborando os conceitos de “dito e não dito” de Ducrot: a comunicação como transmissão de informação, em que uma frase contém muito mais significado do que o que está explícito, possui conteúdos implícitos ausentes dos enunciados mas presentes na voz. O sujeito falante é o locutor que fala e os seus enunciados são manifestações particulares ou ocorrências *hic et nunc* de um discurso, “narrativa do eu” ou história de vida. Em momentos diferentes, circunstâncias diferentes, com interlocutores diferentes, seriam manifestações ou expressões diferentes. Assim, a voz é inseparável da memória do corpo, exprimindo-se no tempo e no lugar, num determinado contexto comunicacional. Paul Zumthor (1997: 157) afirma que, através da voz, “tudo se colore na língua, nada mais nela é neutro, as palavras escorrem, carregadas de intenções, de odores, elas cheiram ao homem e à terra (ou aquilo com que o homem os representa)”. Posto isto, a voz está entre o corpo e a palavra e é o lugar do afeto, da identidade.

Peter Zumthor (2006) salienta a importância da esfera do homem e dos seus sentidos, assim como o espaço e as suas interpretações, mostrando a importância que todos os sentidos têm na percepção espacial – assim como a importância que eles têm no despertar das memórias, veículo de geração das emoções. Remete-nos para Hall, no seu livro *A dimensão oculta*, sobre a percepção dos espaços na distância e no imediato, espaços remotos e próximos, sendo os distantes objeto de contemplação. No caso das mobilidades, essa contemplação é mental, através da memória. Como explicita Caberti (2012-2013: 20), “Do ponto de vista emocional, pode entender-se o aparato auditivo, e (melhor ainda) o sentido do olfato, como executores de um trabalho profundo no despertar de memórias antigas e com uma maior eficácia comparativamente à vista”. Acrescenta que “O aparato olfativo pode ser equiparado em muitos aspetos com o auditivo, no sentido em que tanto desempenham um papel secundário na percepção do espaço remoto como trazem recordações mais profundas comparativamente à percepção visual. O olfato é capaz de conduzir a memórias ainda mais específicas do que o ouvido. Os cheiros, assim como os sabores, despertam recordações mais materiais, ligadas aos objetos e aos lugares, enquanto os sons despertam acontecimentos mais ligados às situações e aos eventos. Concluindo, é plausível aferir que estes três recetores à distância são complementares, seja porque despertam memórias das experiências passadas a diferentes níveis de profundidade, seja porque, fisicamente, conseguem captar informações muito diferentes entre eles e sem as quais a percepção espacial remota seria incompleta” (2012-2013: 23).

Posto isto, as memórias das experiências da infância são vivências sensoriais íntimas e pessoais, com significados afetivos diferentes para cada indivíduo, de acordo com a percepção pessoal evocadora de emoções vividas, com familiares mas também como representações do espaço físico, nomeadamente da casa e da paisagem. Peter Zumthor (2006) fala das suas memórias de infância, como um mundo de humores e odores, vivências que constituem a base dos ambientes e das imagens de memórias antigas e meio esquecidas que, neste caso, são suscitadas pela entrevista, nas evocações e narrativas de histórias de vida de mobilidades. A luz, o cheiro, o toque, o som, as emoções e o sentimento, para Zumthor (2006), são a base que o intelecto compreende e muitas vezes torna consciente. Ao recordar e revivenciar, o intelecto ordena e transforma o ato da construção do próprio relato, que possui um significado emocional, porque a emoção e o intelecto são realidades inseparáveis. Pois, a subjetividade está presente, mesmo quando a negamos.

Na senda de Todorov (1979: 85), cada história é o ensejo de uma nova história, que desencadeia muitas outras. Essa dinâmica ilimitada da memória é também a da constituição do relato, com cada texto chamando e suscitando outros textos, neste caso orais, as histórias de vida, que são reais e não virtuais: “Estamos no reino dos homens-narrativa”. Mas também existe um outro momento inscrito na narração, apontando para além do texto, para a leitura e a interpretação do que foi dito, de acordo com as experiências ou vivências do ouvinte ou leitor – “a narrativa é igual à vida; a ausência de narrativa, à morte” da memória. Bakhtine (2006: 40) observa: “Il ne faut pourtant pas imaginer le domaine culturel comme une entité spatiale ayant des frontières, mais aussi un territoire intérieur. Il n’a aucun territoire, il est entièrement situé sur des frontières qui passent partout, traversant chacun de ses aspects; l’unité systématique de la culture s’étend aux atomes de la vie culturelle comme le soleil se reflète dans chaque gouttelette. Tout acte culturel vit, en substance, sur des frontières; (...) Dans ce sens nous pouvons parler du caractère concrètement systématique de tout phénomène culturel, de tout acte culturel isolé et de sa participation autonome, ou de son *autonomie participante*”. Quer dizer, cada discurso que conta uma história de vida é um átomo no conjunto da História da emigração madeirense, sendo uma partícula autónoma mas participante do e no todo.

Como referido acima, as fronteiras nas narrativas do eu são mais interiores do que espaciais e temporais. Logo, são traduzíveis porque são transversais, vivem da compreensão do particular no global. George Steiner (2005), ao escrever sobre “A compreensão como tradução”, não trata apenas de tradução interlinguística, examinando

os problemas que a tradução pode suscitar, por exemplo, dentro da própria língua, denominada por Jakobson como “tradução intralinguística”. Para ele, os homens realizam um ato de tradução, no sentido completo da palavra, quando recebem uma mensagem falada de outro ser humano. Pois, o tempo, a distância, o espaço ou lugar em que vivem e as diferenças pessoais e socioculturais tornam esse ato mais ou menos difícil, por isso a comunicação é sempre tradução. Posto isto, com base na linguagem, voz e história de vida, o ouvinte ou interlocutor constrói as identidades dos outros, a partir do ponto de vista da sua própria identidade.

Identidade Sociocultural e Linguística

A construção da identidade individual e coletiva do sujeito falante, de acordo com Charaudeau (2009), depende da linguagem. Salienta três domínios da atividade humana que dão corpo à identidade linguística e cultural: o domínio da socialização dos indivíduos porque é através da linguagem que se instaura a relação social; o domínio do pensamento uma vez que é através da linguagem que concetualizamos e falamos da realidade empírica, dando-lhe significado; e o domínio dos valores dado que estes são verbalizados e os atos de linguagem são os seus portadores, dando sentido à nossa ação. Diz que a identidade individual está em construção permanente, em contextos socio-históricos diferentes, e refere os mecanismos psicológico e social, além de antropológico, que presidem à construção da identidade: “pour qu’il y ait prise de conscience identitaire, il faut que soit perçue une différence et que s’établisse une certaine relation vis-à-vis de l’autre”, ou seja, a perceção da diferença que é o princípio da alteridade. Explicita que “C’est cette différence de l’autre qui m’oblige à me regarder en me comparant à lui, en cherchant à détecter les points de ressemblance et de différence (...) ce n’est qu’en percevant l’autre comme différent que peut naître la conscience identitaire. La différence étant perçue, il se déclenche alors chez le sujet un double mouvement: d’attirance et de rejet vis-à-vis de l’autre”. Assim, a identidade constrói-se a partir do princípio de alteridade, “qui met en rapport, dans des jeux subtils d’attirance et de rejet, le même et l’autre, lesquels s’auto-identifient de façon dialectique” (2009: 8).

Segundo Charaudeau (2009), os imaginários socioculturais fazem parte da identidade coletiva e individual: a representação do território, isto é, o modo como os indivíduos de um grupo social representam o seu território (a sua dimensão, relevo, clima) influencia os seus comportamentos. A esta representação espacial juntam-se os imaginários relacionados com o tempo, com o corpo, com as relações sociais, entre

outros. O autor destaca os imaginários sobre a língua: o modo como os indivíduos se veem a si mesmos enquanto pertencendo a uma mesma comunidade linguística, constituindo uma identidade coletiva e através dela forjam símbolos identitários. Sublinha que “Il est également clair que la langue nous rend comptables du passé, crée une solidarité avec celui-ci, fait que notre identité est pétrie d’histoire et que, de ce fait, nous avons toujours quelque chose à voir avec notre propre filiation aussi lointaine fût-elle” (2009: 15). Charaudeau (2001) chama a atenção para o facto de a língua não existir sem o discurso que concretiza o seu uso e que, consequentemente, depende da identidade dos seus utilizadores, o que quer dizer que não é a língua que testemunha as especificidades culturais mas o discurso. Explica que para tratar da identidade cultural através dos factos da linguagem, é preciso ter em conta as noções de competência linguística, que evoluiu para competência comunicativa e competência pragmática, onde a competência situacional é determinante: “La compétence situationnelle exige de tout sujet qui communique et interprète qu’il soit apte à construire son discours en fonction de l’identité des partenaires de l’échange, de la finalité de l’échange et du propos qui est en jeu” (2001: 344). Logo, é a competência discursiva que exige que o sujeito, que comunica e interpreta o contexto de comunicação, esteja apto a usar os processos de construção do discurso em função do quadro situacional. A comunicação implica também, entre outras, a competência semântica, ou seja, “o ambiente cognitivo partilhado”: para haver compreensão têm de existir conhecimentos comuns subjacentes que são partilhados, neste caso pelo entrevistador ou documentador (D) e pelo entrevistado ou locutor (L).

Como escreve Stuart Hall (2003: 7), “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado”. No entanto, se esta é uma tendência geral na atualidade, devido à globalização, a emigração ou mobilidade já fazia com que esta identidade individual “centrada” e “fechada” de uma cultura nacional fosse plural. Segundo o autor (2003: 8), a identidade cultural, enquanto pertença a um país e a uma região, fundamenta-se em aspetos como a etnia ou raça, a língua, a religião e, acima de tudo, a nação. Nos deslocamentos geográficos, sobretudo para fora do seu país, o sujeito assume novas identidades que o definem enquanto emigrante madeirense e português, neste caso na Venezuela. A identidade é formada ao longo do percurso de vida do indivíduo, logo está sempre em processo de construção. Por esse motivo, como salienta o autor, em vez de falar de identidade como algo acabado, deveríamos falar de “identificação”. Neste caso, linguística e sociocultural, ou seja,

somos aquilo com que nos identificamos. Observamos que alguns migrantes da primeira geração, apesar da mobilidade geográfica, identificam-se somente com as suas raízes madeirenses, outros são permeáveis aos valores da nova cultura, enquanto outros se fundem totalmente com ela e olvidam a sua terra natal.

Stuart Hall (2003: 39) refere o conceito de língua como sistema social de Saussure para explicitar que “falar uma língua não significa apenas expressar os nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos na nossa língua e nos nossos sistemas culturais”. Além disso, chama a atenção para o facto de as identidades serem multimodeladas e fragmentadas enquanto identidades culturais, o que é fácil de compreendermos se pensarmos que existem culturas nacionais e regionais, designadamente portuguesa e madeirense. O sentimento de pertença ou identificação nacional e regional, enquanto conjunto de significados do que é ser português e madeirense, como representação da cultura regional ou “madeirensidade”, segundo Rodrigues (2015: 169), produz sentidos: “a insularidade e a migração (a montante) e a(s) ideia(s) de Autonomia, assim como a(s) vivência(s) diaspórica(s) (a jusante), sempre se revelaram fulcrais para a constituição e consciência da identidade madeirense e na verbalização da *Madeirensidade*. Ou seja: se esta é, em grande parte, um produto da dimensão insular madeirense e de tudo aquilo que lhe é correlativo, por outro lado, ela própria fomenta e sustenta a noção de Autonomia e (co)existe com a diáspora, revelando-se essencial, portanto, na fundamentação teórica e identitária global do ser madeirense”. Trata-se de um “sistema de representação cultural”, com ênfase nas origens, na tradição, na continuidade e intemporalidade (das imagens ou memórias da infância na terra natal), que é muito mais forte quando o indivíduo se encontra deslocado do seu país. Para Stuart Hall (2003: 53), “os elementos essenciais do carácter nacional permanecem imutáveis, apesar de todas as vicissitudes da história. (...) uma cultura nacional atua como uma fonte de significados culturais, um foco de identificação e um sistema de representação”. Diz-nos que as identidades plurais e diversas são identidades em transição, que retomam as suas raízes ou desaparecem através da assimilação, aplicando o conceito de Robins (que segue Homi Bhabha), chamado de “tradução”:

Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com os seus lugares

de origem e as suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente as suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias, particularidades pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma “casa” particular).” (Hall, 2003: 88-89).

Sobretudo os indivíduos da segunda geração pertencem a dois mundos simultaneamente, ou seja, habitam, no mínimo, duas identidades: duas línguas e culturas a traduzir e a negociar entre elas. Quer dizer, línguas e culturas entram em contacto, entrecruzam-se, originando interculturalidades e identidades partilhadas. Contudo, apesar de integrarem costumes da nova cultura, os luso-descendentes nunca chegam a pertencer ao país de acolhimento, à terra onde nasceram, porque são considerados estrangeiros, ou seja, são vistos como (filhos de) portugueses ou madeirenses lá fora e na terra dos pais e avós são venezuelanos. Entre margens, sentem-se sem terra, construindo uma identidade transcultural. A identidade de origem permanece, como ilustra a metáfora tradicional da árvore e da canoa, símbolos respetivamente da permanência e da mobilidade, como visão do povo de Vanuatu sobre a sua própria identidade, em que a canoa, sendo feita da madeira da árvore, permite a fluidez entre as duas margens.

Can the tree, symbol of rootedness and stability, be reconciled with the canoe, symbol of journeying and unrestricted wandering? At first sight, apparently not. Nevertheless, Melanesian civilisation uses this dual metaphor, this identity. On the island of Tanna in Vanuatu, the say that man is a tree that must take root and stay fixed in its place. The local group, on the other hand, is a canoe that follows “roads” and explores the wide world. (Bonnemaison, 1994: 30)

Esta metáfora expressa bem a noção das raízes e a necessidade de mobilidade humana para outro destino, conquistando melhores condições de vida, e acrescenta que “inherited identity is reproduced and reacquired in each generation through journeying and circulating within the areas of alliance and shared identity. (...) The canoe concept responded to this dual requirement, providing a framework for mobility while preserving rootedness; admitting the prospect of the journey while preserving the security of

territory” (1994: 43). Para Bonnemaïson, a identidade cultural é inseparável do lugar, ou seja, da identidade geográfica que provém das memórias e valores associados aos lugares originais. A terra dos pais, as raízes chamam: os parentes, os sentimentos, os cheiros, a comida, a paisagem, os sons, as tradições, isto é, as memórias afetivas, olfativas, gustativas, visuais e auditivas.

Língua de Herança e Interculturalidades

Nas migrações ou mobilidades ocorrem situações de contacto com outras línguas e culturas, o que originou, como nos dizem Flores e Melo-Pfeifer (2014), o conceito de “Língua de Herança (LH)”, associado ao perfil linguístico bilingue dos luso-descendentes (“Portuguese heritage speakers”), que teve origem no Canadá (cf. Cummins, 1983) e foi desenvolvido nos EUA, cujas competências linguísticas fazem com que sejam designados “Falantes de Herança (FH)”, podendo ter níveis de proficiência apenas parciais e bastante diversificados e cujas experiências de aquisição e de contacto podem ser diversas (cf. Pires, 2011). A este propósito, não podemos deixar de referir o fenómeno dos “falares emigreses” (Dias 1989), com os seus matizes que, no caso em apreço, poderão ir do “portunhol” da 1ª geração de emigrantes madeirenses que se instalou na Venezuela ao “espanholês” da 2ª geração, mais próximo do conceito de “Língua de Herança”. Flores e Melo-Pfeifer (2014) mostram como o conceito de LH é fulcral, no estudo da linguagem no contexto da migração, para compreendermos a situação sociolinguística dos luso-descendentes, nomeadamente a exposição reduzida à língua minoritária dos pais, ou de um dos pais, a interação bilingue e o facto de que a LH se fala mais ou menos conforme a exposição dos falantes a esta. De acordo com as autoras (2014: 17), “De facto, falar de LH reflete o fenómeno das competências desiguais nas duas línguas (a maioritária e a minoritária) que designamos respetivamente língua do país de acolhimento e língua de herança, sendo que há maior propensão para usar de forma imediata e espontânea a língua maioritária, que geralmente é a língua dominante” dos luso-descendentes, devido às situações de socialização mais frequentes (apesar da posse de competências parciais desenvolvidas na LH) e às diferenças de acesso aos repertórios das duas línguas. Assim, o conceito de FH refere-se a migrantes de segunda geração que adquirem duas línguas na infância em contextos de aquisição divididos entre o espaço familiar e o espaço social fora da família (no qual se inclui a escola). Então, a LH é a língua falada no seio da família, isto é, a língua de origem do emigrante que, em geral, é a primeira língua à qual

a criança é exposta (Flores e Melo-Pfeifer, 2014: 18-19), favorecendo o desenvolvimento de competências interculturais.

Lesley Milroy (1987), nos casos de mobilidade geográfica, fala-nos da importância das redes sociais (relações sociais quotidianas densas dos indivíduos) que tendem a manter a língua de origem e a resistir à influência de valores externos, dados os fortes laços de solidariedade existentes entre os migrantes e a sua identificação com os valores sociais do grupo, conservando a sua língua minoritária no país de destino e não cedendo ao monolinguismo da língua dominante, ao contrário dos laços sociais fracos entre a comunidade de imigrantes. A integração na nova sociedade também depende do maior ou menor contacto com a população local, o que pode ser determinado pelo género, profissão e geração, havendo sempre uma relação entre redes sociais e língua falada, baseada nas práticas socioculturais dos falantes. No caso deste estudo, as relações sociais quotidianas mais próximas dos migrantes com os venezuelanos significam maior integração e mais interferências da língua dominante no falar Português, logo um comportamento linguístico mais inovador. A autora associa as “redes sociais” também aos conceitos de localismo e mobilidade. O localismo é o sentimento do indivíduo em relação ao local em que vive: se ele o valoriza socialmente e demonstra um sentimento de pertença ao lugar, reforçando valores culturais e linguísticos da sua comunidade de fala, mesmo quando deslocado. Já a mobilidade diz respeito ao grau de deslocamento dos indivíduos, a partir do seu local de origem.

Neste estudo, interessa conhecer o sentimento de localismo, ou seja, de pertença à Madeira dos migrantes: a conservação de valores socioculturais e linguísticos dos madeirenses deslocados do seu local de origem para países de acolhimento e as interferências da nova língua e cultura na sua identidade social, vendo até que ponto os indivíduos estão sujeitos a adotar valores da nova sociedade, na mobilidade geográfica, sobretudo se estiverem isolados e não organizados em grupos ou em comunidades de migrantes da mesma nacionalidade ou região. Rocha-Trindade (2001: 49) salienta que a conservação da identidade dos migrantes é mais forte quando as suas “origens são predominantemente rurais ou quando se trata de áreas naturalmente circunscritas (como acontece para os arquipélagos atlânticos), em ambos os casos dotados de marcada especificidade cultural, cujos traços distintivos são mais facilmente transportados e assumidos em terra estrangeira”, mantendo nos países de destino “os traços mais emblemáticos da sua herança cultural: festas, danças e cantares, celebrações e devoções, histórias, provérbios e chistes vindos da tradição oral, feriados e dias de santos. Sem

deixarem naturalmente de ser afetados pela cultura da sociedade majoritária”, afirmando que estas comunidades se caracterizam por uma “extraterritorialidade cultural”.

Integração e Preservação da Identidade Madeirense

Os migrantes da primeira geração tendem a manter a sua identidade e conservam-na permanecendo, muitas vezes, de costas voltadas para a sociedade em que vivem, casando-se com raparigas da sua terra natal. Criam a sua própria comunidade, com os seus próprios espaços recreativos e grupos folclóricos, para o que contribui o reduzido e homogéneo grupo de amigos, sócios conterrâneos e familiares emigrados no mesmo país e os contactos frequentes com a terra, por carta e por meio de viagens à ilha, onde celebram as suas tradições nas festas religiosas e populares. Procuram que os filhos se casem com outros madeirenses ou com descendentes de espanhóis e italianos, mantendo-se numa comunidade separada dos venezuelanos, vistos com desconfiança em relação aos valores (sobretudo económicos) que os migrantes defendiam: trabalhar arduamente, poupar e investir para acumular riqueza e voltar à terra natal. Os trabalhos recentes sobre entrevistas com relatos orais de histórias de vida destes migrantes madeirenses mostram bem esta realidade junto da primeira geração: os preconceitos existentes contra a população nativa, muitas vezes denominados “pretos”, mas também revelam o facto de os madeirenses terem grande proximidade com os venezuelanos, por trabalharem em padarias e supermercados, integrando no seu dia-a-dia o fabrico, a venda e o consumo de comidas e bebidas venezuelanas e fazendo com que muitos considerem os venezuelanos bons amigos, amáveis e muito sociáveis.

A atitude que guia a vida dos emigrantes da primeira geração, geralmente, é a da Venezuela como mero campo laboral suscetível de proporcionar estabilidade económica para disfrutar na Madeira, comprando terra, fazendo uma casa e talvez um negócio na sua terra natal. Porém, há exceções, como vimos, homens namoradeiros que nada poupam mesmo se casados e com filhos e outros que aproveitaram e disfrutaram da vida lá, mesmo depois de casados, havendo aqueles que se perderam completamente, porque se identificaram totalmente com a vida de diversão noturna e liberdade de Caracas. Face ao propósito tradicional dos emigrantes, a população local era um obstáculo perigoso: primeiro, pela sua indolência congénita e sempre disposta a aproveitar-se do trabalho dos madeirenses e, em segundo lugar, porque criava laços permanentes que os prenderiam à nova terra. Todavia, a nova geração tem uma atitude diferente, não fechando a porta a nenhuma possibilidade de casamento. O contacto com a nova cultura e a necessidade e

vontade de integração social, a escola, a universidade e os espaços de diversão da juventude produzem um contacto mais intenso com a realidade venezuelana e, pouco a pouco, derrubam as paredes de isolamento dos pais. Embora continue a haver separação entre os locais e as comunidades de migrantes europeus que podem pôr os filhos em escolas e universidades privadas a que os venezuelanos não têm acesso.

Porém, os jovens desenvolvem novos padrões de comportamento, partilhando os valores da alegria e do divertimento, da dança dos venezuelanos, quebrando-se, por vezes, a sintonia de valores culturais, sociais e religiosos com os pais. Na Venezuela, mesmo a gastronomia, como último reduto de “madeirensidade” (Rodrigues, 2015), tende a perder-se face à riqueza da alimentação do país, chamada “crioula”. No entanto, a segunda geração manteve a sua identidade e ainda hoje dizem com orgulho serem descendentes de portugueses, através dos seus centros culturais que promovem a preservação das tradições alimentares regionais, assim como da música tradicional, na comunidade madeirense emigrada na Venezuela. Observamos duas atitudes opostas que caracterizam as comunidades de migrantes, no que se refere à conservação ou não da língua de origem: a visão negativa da sua terra natal porque guardam a imagem de pobreza extrema de quando partiram e por isso não falam Português em casa e os filhos não frequentam a escola portuguesa, revelando que não pensam regressar; e a visão afetiva positiva do espaço insular, não se identificando com o país de destino, falando Português em casa e obrigando os filhos a terem escolarização formal na sua língua materna, porque o objetivo é voltar, depois de amealhar dinheiro para fazer uma casa e viver confortavelmente. No primeiro caso, em que há uma identificação com o país de destino, e dada a posição socioeconómica favorável neste, a opção de falar o Espanhol em casa está sempre associada à vontade de sucesso escolar dos filhos, para terem um bom futuro na sociedade de acolhimento.

Primeira Geração de Migrantes

Começamos com a história de vida de Maria Madalena Gonçalves, que nasceu em Santana, em 1938, numa família muito pobre com 5 irmãos, cuja mãe vivia do que a terra dava e o pai estava *embarcado* (particípio passado do verbo *embarcar*, regionalismo semântico para “emigrar”) no Curaçao e, de vez em quando, mandava algum dinheiro, regressando à ilha quando a segunda guerra mundial começou. Ela casou-se por procuração com um rapaz da terra, como era costume, migrante na Venezuela, onde esteve durante 17 anos. Os primeiros tempos de trabalho lá foram muito difíceis: viviam

numa barraca, o marido era padeiro e ela trabalhava como lavadeira e engomadeira de roupas, como nos relata a locutora: “Fui *vivere* [viver] pra [para] um sítio que se chama Pariata... tapado com *zinqu* [zinco], como os *ranchos* [bairros de lata] do *Brasilhe* [Brasil], que não é só no Brasil que há *ranchos* [bairros de lata]... passava [passavam] ratos por cima... nessa altura... Depois, o meu filho, entretanto, nasceu, qu’eu [que eu] tinha dezanove anos quando ele nasceu. Eu tinha... eu ponha o berço em cima da cama pa [para] água ã [não] chegar ao berço... Entrava muita água...”.

O marido fazia comidas venezuelanas na padaria, sobretudo no Natal: “[O] *mê* [meu] marido fazia *pan de jamón* [pão de fiambre/farinha com ovos, manteiga e leite, fiambre, azeitonas e passas, cozido no forno e depois pincelado com ovo e *papelón* (açúcar mascavado) ralado], qu’era [que era] uma maravilha... *cachitos* [*de jamón*, massa em forma de *croissant*, recheada com fiambre ou queijo]... e essas coisas todas... No ano novo, *aquilhe* [aquilo] é muito festivo... as pessoas saem todas pa [para] rua pa [para] se *abraçare* [abraçar], desejar um feliz ano...”, mas era “namoradeiro”, tinha outras mulheres venezuelanas e “gastava muito mais da conta...”, por isso não conseguiram poupar dinheiro e regressaram à Madeira. No seu discurso encontramos formas fonéticas do Português falado na Madeira: *aquilhe* por “aquilo”, *zinqu* por “zinco”, populares como *vivere* por “viver”, *abraçare* por “abraçar” e vocabulário do Espanhol da Venezuela, por exemplo: *rancho* por “bairro de lata” e nomes de comidas, como *pan de jamón* e *cachitos*. Sobre os venezuelanos, diz-nos: “são uãs [umas] pessoas que a gente chega hoje e amanhã a gente já... já se faz amizade cos [com os] *venezulanos* [venezuelanos]. E eu gostava da Venezuela, se não fosse a vida que eu levei... de trabalho. Nesse tempo, não é como agora, não faltava nada na Venezuela. Aquilo era um país rico”.

Do mesmo ano de nascimento é Maria da Mata, que nasceu em Gaula, no concelho de Santa Cruz, em 1938, e fez a quarta classe, sendo que a sua família não era das mais pobres. O pai já tinha ido para a Venezuela e o irmão também foi com 12 anos. Depois de casar, o marido foi trabalhar para o negócio do pai, que tinha sociedade com os irmãos, uma mercearia, lá chamada *abasto*, no Estado de Miranda. Embarcou para a Venezuela em 1961, para se juntar ao marido. Aprendeu costura e lá era doméstica e costurava. Viveram no Estado de Caracas, onde tiveram uma *cigarraria* (tabacaria). Teve 4 filhos e pô-los na escola portuguesa, embora ficasse longe de casa, porque o propósito sempre foi voltar para a Madeira. Por isso, não quiseram ser sócios do Centro Cultural Português lá: “aquilo não era a minha terra. Eu sentia que aquilo não era a minha terra, não queria para morar acolá sempre. Queria vir para a Madeira e não quis o Centro Português”.

Trabalharam muito e pouparam muito dinheiro para regressarem à sua terra natal e fazerem uma casa para eles e para os filhos, que também vieram. A este propósito, afirma que “A vida lá é trabalhar duro e poupar pa trazer porque quem levar a vida à grande também não chega a ter nada, porque veja os venezuelanos estão lá tem a terra toda sua e eles passam a vida nas festas a gozar a vida e nunca têm nada de seu (...) E a gente que vai lá, chegamos lá sem nada mas começamos a dar duro e trabalhamos e ganhamos alguma coisa”. Aqui temos a oposição identitária entre a forma de viver dos venezuelanos e dos madeirenses. Apenas descansavam ao domingo, iam para Junquito, uma localidade de montanha e pinheiros, com clima fresco, que lembrava a Madeira. Aí encontravam várias famílias madeirenses e faziam *espetadas*, comida madeirense que misturavam com *hallacas* (pastéis de farinha de milho, recheados com um guisado de várias carnes ou de peixe e outros ingredientes, envolvido em folhas de bananeira ou de maçaroca, que são característicos da Venezuela, sobretudo no Natal, cf. DRAE), *arepas* (comida venezuelana, típica e popular, feita de massa de farinha de milho pré-cozida com água quente, que é amassada, formando pequenas bolas cozidas na frigideira, tendo recheios diversos), *empanadas* (pastel de massa dobrada em forma triangular para cobrir o recheio de carne moída ou de outro alimento) e *cachapas* [pão de farinha de milho com leite, sal e *papelón* ou açúcar, preparado e cozido como um bolo, envolvido em folhas de maçaroca, comida tradicional da Venezuela e da Colômbia, cf. DRAE], que os venezuelanos vendiam lá; ou iam à praia a La Guaira e levavam o comer de casa. A sua não identificação com o país de destino faz com que tenha uma grande consciência linguística que se reflete na língua falada, não apresentando interferências do Espanhol, nem mesmo *lavadora* para “máquina de lavar” (que não existia na Madeira), por oposição aos migrantes com origens mais pobres e menos escolarizados, que não valorizam tanto a língua portuguesa, misturando-a com o Espanhol.

Ao contrário das mulheres que vão para a Venezuela depois de casadas com homens já emigrados, estes vão à aventura, sozinhos ou porque já têm familiares naquele país. Foi o caso de José Nunes de Freitas Pereira, uma história de vida de perdição. Nasceu em Água de Pena, no concelho de Machico, em 1945 e emigrou para a Venezuela aos 17 anos com um irmão mais velho. Reconstruímos a sua história a partir de relatos cruzados na terceira pessoa, nomeadamente da mulher, de uma cunhada e de um sobrinho. Este diz-nos que ele é conhecido como *Tarzan* e que foi ele que pôs o nome ao tio, quando era pequeno, por ser muito parecido com o ator da série com esse nome que dava na televisão. Ele gostou da alcunha e assim ficou conhecido. Veio casar-se à Madeira com uma

rapariga da terra (porque ela não quis casar por procuração), um casamento arranjado pela família. A mulher dele diz: “Andava aprendendo costura na casa da cunhada dele. Conheci ele, mas nunca falei com ele. Eram dois irmãos ainda solteiros, a irmã dizia que ele era mais esperto *pa* negócios do que o irmão. Olha...”. Começou por trabalhar na agricultura, em Baruta, num lugar chamado Buraco, porque ficava debaixo de uma estrada e não havia vizinhos. Arranjavam a verdura num *taller*, um telheiro onde tinham os carros de transporte para vender os produtos agrícolas no mercado. A cunhada informa que o terreno era cedido pelo governo e que eram seis sócios madeirenses que trabalhavam e viviam no local, em barracas de zinco, com chão de terra ou de cimento. Ele fazia o transporte e as contas. Mais tarde, muda-se com a família para Baruta, trabalhando como padeiro na padaria do irmão. Surge, então, a oportunidade deste fazer uma sociedade com outro madeirense da Tabua, numa *chicharronera* (que vende *chicharrón*, torresmos, com *hallaquitas* – diminutivo de *hallacas* – e *yuca*, mandioca), com bar noturno, chamado *botiquín* na Venezuela (estabelecimento onde servem bebidas alcoólicas), em Los Piños, colocando-o como responsável pelo negócio com o sócio. É neste momento que começa a sua perdição com as mulheres *mesoneras* (de *mesón*, empregadas de servir à mesa), que trabalhavam no *botiquín*, abandonando a mulher e as filhas que voltam para a Madeira. A mulher conta que ele “ia buscá-las ao interior e tinha uma casa pa elas ficar. Elas servie, as *messeneras* são de servir no bar, nas mesas e quande eles convidave já elas ie mais eles. Era as putas dele”. A partir daí, teve filhos de muitas mulheres venezuelanas, colombianas, mexicanas, etc. Entrou em lutas por causa de mulheres e o negócio fechou. O sobrinho, nascido e criado em Caracas, que chegou a trabalhar com o tio num negócio de comidas e bebidas junto de uma autoestrada, e fez a sua vida toda lá, descreve a situação do seguinte modo:

Pelo menos *hay* um do México que se chama José Giovanni porque a mãe é italiana. (...) *Hay* uma que tem um que é José Hilário e é *goucha*, é da parte... dum site da Venezuela que são... a parte mais fria dos Andes, é andina. E tem um que se chama José só, é duma rapariga mexicana. (...) Da mesma, donde ele teve mais dum filhe com mulheres, que eu *sepa*, foi a última mulher que ele teve de quande eu tava com ele, que parece que teve 9, uma coisa assim, no Maracucho. Foi com quem ele mais teve. Teve com ela e depois foi pra outro lado. Essa mulher que ele teve nove filhos era *mesonera*, trabalhava no bar lá. (...) Tem uns vinte ou trinta filhes, mais ou menos. Baruta, pelo menos, *hay* como 6 ou 7. Só em Baruta e Caracas é grande.

Tinha um bar de putas, bar de *mesoneras*, era bar de mulheres. Quer dizer, *nã* era um bordel, não era bordel, era um bar *pero* quem atender era *ficheras* [mulheres que trabalham num bar, na Venezuela, cuja função é fazer os clientes gastarem dinheiro, recebendo uma ficha do patrão que vale como pagamento por cada bebida consumida], quem atendia era mulheres. Depois *isse* fechou e ele ainda foi empregade de *mê* pai e dos sócios numa padaria que abrimos em Caricual, qu’era uma zona muito *poblada* de... do oeste de Caracas. E, então, montou-se essa padaria, foi empregade. [O] *Mê* pai, depois de abrir a padaria, *veie* pá outra e deixou um sócio lá *junte* com Tarsan. Mais *velhe* que Tarsan e *tude* porque Tarsan sabia muito mais que o velho sabia e, então, levou-o também pela vida de mulheres, *nã* sei quê. O *velhote*, o senhor *Francisque*, quase que perde mulher e filho...

Apresenta no seu discurso muitas interferências fonéticas, lexicais e morfossintáticas da língua espanhola, como: *hay* por “há”, *sepa* por “saiba”, *mesonera* por “empregada de servir à mesa”, *ficheras* por “prostitutas”, *pero* por “mas”, *poblada* por “povoada”. Relata ainda que ele fez luta livre e obteve três cinturões negros como karateca, depois foi *santero* (filho de santo) da religião *santera* (*santería*/candomblé). Trabalhou como empregado em padarias e restaurantes de vários madeirenses e chegou a ter um restaurante chamado “Punto Criollo” na ilha Margarita. Identificou-se de tal modo com a vida de libertinagem na Venezuela que nunca mais se lembrou da família nem da sua terra natal.

Na voz de Maria José Pestana de Câmara de Lobos, nascida em 1950, filha de pescador, com memórias felizes da infância junto ao mar, incluindo a de rezar o rosário com o pai e os irmãos à noite, antes de ir para a cama, documentamos muitos regionalismos lexicais e semânticos madeirenses, traços da sua identidade linguística e sociocultural, nomeadamente *torreiro* (*terreiro*/quintal), *baboseira* e *baboseirada* (excesso de mimo), *semilhas* (batatas), *batatas* (batata-doce), *lapinha* (presépio) e *mira* (venezuelano), a par de muitas interferências do Espanhol, revelando a sua identificação linguística e cultural com o país de destino: *por la* por “pela”, *pero* por “mas”, *Casteiano* “Castellano” por “Castelhano”, *sí* por “sim”, *cambiado* por “mudado”, *muy* por “muito”, *sociales* por “sociais”, *Navidades* por “Natais”, *estranho* por “sinto saudades”; nomes de comidas como *cara(o)ta negra* (espécie de feijão preto guisado, típico da Venezuela) e *las tajadas* (banana frita), *sin embargo* por “no entanto”, *cassa* por “casa”, *benezuelanos* por “venezuelanos” e *criouio* (*criollo*) por “crioulo”.

E e *ê* [eu] tinha um pedacinho [pedaço] de *torreiro* [terreiro/quintal]... (...) ah, ah, que passa *por la* [pela] casa. O tamanho da *cassa* [casa] era muito pequeno, p'rao [para o] quintal que a mãe tinha ((ruído)), *pero* [mas] foi *uã* [uma] infância muito feliz. Hoje em dia temos [temos] casas grandes, a *felici* parece eh eh... (...) [O] *mê* [meu] pai dava muita *baboseirada* [mimos]. Todos os dias me recordo [lembro-me] deles: aquela *baboseira* [mimo]...

Casou-se por procuração com um rapaz que já estava na Venezuela, filho de uma vizinha, e, no início, a vida na Venezuela não foi fácil, mas foi melhorando: “Também já *cambiou* [mudou] e *depôs* [depois] a *cosa* [coisa] ia melhorando, ia tratando da *cosa* [coisa], ia-se *cambiando* [mudando] para melhor”. Sobre o uso e a aprendizagem da língua portuguesa em casa, com os filhos, explica:

Olha, em casa, falava Português, *pero* [mas] eles nunca, eles nem aprendem [aprendiam] o Português... (...) nem aprendem [aprendiam] o Português e nem aprendiam o *Casteiano* [Castelhano]. Chegou um momento qu'eu [que eu] disse: “ah não, vai parar por aqui!”. E comecei a falar Castelhano, como *ài* [às] vezes a falar [falava] Português. *Pero* [mas] eles entendem... (...) *Sí* [sim], que *depôs* [depois], o *Casteiano* [Castelhano] da escola é uma *cosa* [coisa] *porque* [porque] se falam [falavam] Português, já faziam *poco* [gozavam], igual qu'aqui [que aqui], agora agora é que tá [está] tudo um pedacinho [pedaço] *cambiado* [mudado]...

O seu contacto com os venezuelanos foi intenso, sobretudo nos últimos anos, depois de terem passado de uma padaria para uma *bodega* (loja de vinhos) e, finalmente, tiveram sucesso quando ela ficou responsável pelo negócio, um café que vendia *arepas* e *empanadas*, enquanto o marido trabalhava como taxista. Regressam à Madeira, devido à insegurança na Venezuela, sobretudo por causa do marido que foi raptado no táxi. Sobre os venezuelanos, declara que não tinha medo da insegurança e da criminalidade (apesar de uma vez ter sido assaltada no negócio), opondo-os aos madeirenses, que estão sempre a chorar e dizem nunca estar bem, enquanto aqueles são alegres e divertem-se sem julgar os outros.

Ê [eu] tenho *amezidades* [amizades] com venezuelanos, são *muy* [muito] simpáticos... *muy* [muito] simpáticos, conversadores, fazem *una* [uma] *amezidade* [amizade] tão bonita que parece mentira *proque* [porque] a maioria dos malandros

não são *benezuelanos* [venezuelanos]! (...) O madeirense é a cagada mai [mais] grande que *enxiste* [existe]! (...) Porque são *idiosos* [odiosos]... (...) sente [sentem] aquela maldade, não gosta [gostam] de ajudar o seu próximo, sempre tá [está/estão] *cuscuscus* ((*bilhardando*)), ã [não] tem [têm] tempo p'ra [para] eles divertir-se [se divertirem]. (...) O venezuelano diverte-se. É divertidíssimo! Mãe, divertidíssimo! *Una* [uma] vida *muy* [muito] linda [que] o venezulano [venezuelano] tem. (...) O /do/ venezulano [venezuelano] tem e faz amizades sem conhecer a pessoa. (...) Por *exemplar* [exemplo], tens do do eh... num supermercado. Tu tás [estás] a *dar cola* [a fazer fila] ehh da [para] [a] *filha* [fila] *pao* [para o] *pá* [para a] caixa, eles já tão [estão] a conversar contigo e isto e aparece c'aquele [com aquele] carinho, aquela *cosa* [coisa] eh eh... (...) *per la* [pela] confiança, *pero* [mas] erano [eram] *una* [umas] pessoas *muy* [muito] *sociales* [sociais] e sigan [continuam] sendo *muy* [muito] *sociales* [sociais]!

A respeito da sua integração na cultura venezuelana, fala-nos da mistura de coisas da Madeira e da Venezuela na sua casa e da alimentação quotidiana lá e cá, depois do regresso: “O comer era comer *crioui* [*criollo*/crioulo]. Aqui como mais *crioui* [*criollo*/crioulo] que [o] português. Olha, ainda ontem, ontem comi *cara(o)ta negra*... *fajã* [feijão] preto. *Fajã* [feijão] preto, aí com um pedacinho [pedaço] de carne... um coisinho [uma coisinha/um pouco] de arroz, aí *sabroso* [saboroso]! Faltava [faltavam] *las taradas*. (...) *Hay* [há] *hay* [há], *hay* [há] plátano, o Modelo [supermercado] vende”. A respeito das comidas da Venezuela na Madeira, Santos (2014: 358) salienta que “nas trocas e voltas que emigrantes madeirenses fizeram, especialidades venezuelanas, como as *arepas*, as *hallacas* e *pan de jamon*, passaram a fazer parte de muitas boas mesas da Ilha”. Maria José menciona que, nas festas do Natal e do fim do ano, fazia um presépio grande ao estilo da Madeira: “a ***lapinha*** co [com o] menino Jesus”, e comiam *hallacas* (...) tudo *criouio* [*criollo*/crioulo]. Informa que lá:

as *Navidades* [Natal]... é muito lindo, muito muito lindo, agora a [é] que tá [está]... um pouco apagado. *Pero* [mas] muito linda, aí os apartamentos e casa [casas], aqueles fogos e fogos, toda a noite. *Sa* [se a] Madeira é bonito, lá era muito mais lindo. A gente se diverte toda a santa noite... comendo e bebende [bebendo], brincando às cartas, largando bombas, foguetes... Sempre movimente [movimento], os carros a tocar corneta, é *una* [uma] *cosa* [coisa] espetacular. *És* [é] uma *cosa*

[coisa] espetacular. E, depôs [depois], eles fazie [faziam], em várias cidades, aquelas bandas de música, conjuntos, grupos... a tocar toda a noite, aquele violino... na rua.

Fala-nos também da mistura das saudades do Natal de cá, quando estava lá, e do Natal de lá, agora que está cá: “Quando eu tava [estava] lá, eu *estranhava* [sentia saudades de] aqui, quando tou [estou] aqui *estranho* [sinto saudades de] lá. É bonito, *pero* [mas], como *ê* [eu] dige [digo], é aquelas *cosas* [coisas] que aqui acaba muito rápido. (...) eh... depôs [depois], dá aquelas gaitas *per la* [pela] *terevisão* [televisão]...”. A propósito do seu regresso à ilha e da sua difícil reintegração na sociedade madeirense, onde se encontra por causa do marido que está doente e quer morrer na sua terra: “Pá [para a] sua terra, pá [para a] sua terra. Queria morrer da [na] sua terra. Quer viver pá [para a] sua terra e *ê* [eu] digo: “Quando *ê* [eu] morrer, mandem-me p’ra [para] lá”. Não se sente integrada na sua terra como se sentia na Venezuela, por ser vista cá como venezuelana e não como madeirense: “ Aqui, as pessoas... embora /que/ *sea* [seja] portuguesa e madeirensa [madeirense], somos *humradas* [humilhadas]. (...) É a *mira* [venezuelana], é a *benzuelana* [venezuelana], é *cosa* [coisa] e isso é feio. (...) [é] um venezuelano e é apontado co [com o] dedo. Muito dinheire [dinheiro] entrou desde [neste] país, em Portugal, com [os] *benzuelanos* [venezuelanos], muita construção foi feita por [pelos] *benzuelanos* [venezuelanos]. *Sin embargo* [No entanto], essas... têm habitação social”. Apesar de se identificar mais com a Venezuela do que com a Madeira, quando questionada sobre a sua identidade, responde: “Tenho os dôs [dois]. Tenho... tenho dois *indiomias* [idiomas/línguas] eh eh eh duas nacionalidades”. Tem duas terras porque é portuguesa, mas o seu coração está na Venezuela.

Domingos Bento nasceu na Ribeira da Tabua, concelho da Ribeira Brava, em 1952 e foi com 26 anos para a Venezuela, onde esteve 28 anos. Pediu 70 contos emprestados porque não tinha carta de chamada e teve de ir já com viagem de regresso paga, caso não encontrasse trabalho. Levou cinco anos para pagar o que devia. Na Madeira trabalhava na agricultura e lá foi trabalhar no comércio: em *areperas* (a fazer *arepas*), em *chichoroneras* (*chicharroneras*, a fazer torresmos), em padarias, em bares e restaurantes, etc.. Sobre os venezuelanos diz que não prestam para nada e que são invejosos, ou seja, têm inveja dos estrangeiros e são mal-agraçados. Chama-os de *zamueros* ou “cachorros” assassinos e *crioios* (*criollos*) por “crioulos”. Afirma que os servia, mas que eles não mereciam um serviço decente:

Porcaria mai grande que *hay en la* América Latina *és los* venezuelanos. (...) *Aquilhe* é tude... *nã* se pode tirar dum pa pôr noutro. O venezuelano tem um defeito muito grave, gravíssimo, é invejoso, odioso (...) o venezuelano em si *nã* presta pa nada. E digo aqueles que andam armados a assaltar noite e dia e a matar também. (...) os mesmo de lá, os filhos da terra são uma desgraça. Os *negoces* lá, a maioria... com quem entre em *contacte*, só qu'eles são mal-agradecidos... são, são mal-agradecidos. (...) Eles ofende muito. (...) O venezuelano é invejoso. Inveja o estrangeiro. O venezuelano não gosta do estrangeiro. Porquê? Pela inveja, porque ele não tem... eles nunca tiveram devido à preguiça, que eles são demasiado preguiçosos, nunca tiveram o que os estrangeiros tem [têm].

O seu discurso está cheio de formas do Português popular, como *negoces* por “negócios”, *dezie* por “diziam”, *antão* por “então”, *vacês* por “vocês”, *gostave* por “gostavam”, mas também da variedade madeirense, *aquilhe* por “aquilo”, *mai* por “mais”, *somes* por “somos”, *muite antigue* por “muito antigo”. Também apresenta interferências do Espanhol como: *hay* por “há”, *en la* por “na”, *és* por “é”, *los* por “os” e *zamuros* para “cachorros” ou “assassinos”.

Sempre trabalhou com madeirenses e diz que os continentais denegriam os madeirenses. A questão da alteridade lá também se fazia sentir entre os portugueses continentais e os madeirenses, como nos dá conta: “O continental tem um defeito grave, gravíssimo, no estrangeiro. Ele, no continente, ele é... agacha a orelha. Mas, no estrangeiro... Os madeirenses também tem quase... tem um parecido quase... O continental é muito orgulhoso. O continental, é duro pa se entender com ele. O continental é muito... tem aquele orgulho... mais pensam que eles são... são alguém e qu'a gente não *somes* nada ao lado deles. Eles dizem que o madeirense falta-lhe 3 dias pa ser portugueses. (...) O problema é que o barco durava, antigamente, 3 dias pa chegar da Madeira ao Continente. *Antão*, *isse* é um dite *muite antigue*. Eles *dezie*: “*Vacês*, falta-lhes 3 dias pa ser portugueses!”. É os 3 dias... que levava a viagem da Madeira ao continente”, acrescentando que os madeirenses são mais africanos do que portugueses, por estarem perto da costa africana. Sobre o seu regresso à Madeira e o preconceito dos que aqui ficaram, diz que “*Nã* gostam, mas têm de... tem de se conformar. (...) tem de se conformar. Eles lá *nã* *gostave* da gente, mas a gente ia pra lá”. Quanto à emigração para a Venezuela, afirma que “*Nã* dava conselho nem a cães. E Jesus! Ai, *Jasus*! Quem é que vai pa aquela vergonha! *Aquilhe* é uma terra de selvages! (...) era melhor emigrar pa o inferno do que pra lá. Pensam que *aquilho* é doce. *Aquilho* é bom, mas é falado de longe,

mas tar lá dentre das brasas ã presta. (...) Ñ tinha mai nunca emigrade páquela terra, não senhora. (...) Eu me aguntei lá... aguntei mais do que aquiho que pensava. (...) Uma pessoa pensa que aquiho vai melhorar, vai melhorar, mas aquiho foi cada vez pior, cada vez pior...”. Pensa que se tivesse ficado cá a trabalhar na agricultura estava melhor, porque sempre trabalhou por conta de outros, durante muitas horas e nunca conseguiu ter nada, voltou para a Madeira sem nada. Por isso, lamenta-se dizendo: “Ñ tinha perdido a mocidade, aturande aqueles bandides”. Termina dizendo que a Venezuela “tinha fama mas havia pouca renda”.

A história de vida de Manuel Val, que nasceu no Curral das Freiras, em 1952, contrasta com a anterior, havendo, tal como no caso de Maria José Pestana, uma total identificação com o modo de ser venezuelano e com o país. O pai foi à aventura para Aruba, sem qualquer trabalho. A determinada altura, achou que não estava bem lá e voltou para a Madeira. Mais tarde, emigrou para a Venezuela e ele também. Desentendeu-se com o pai porque ele tinha relações com outras mulheres e ele não achava bem, estando a mãe na Madeira a passar dificuldades. Nessa altura, viveu em outros Estados da Venezuela. Às vezes trabalhava, outras vezes não. Só trabalhava para viver o dia-a-dia porque nunca foi uma pessoa de poupar dinheiro, por isso gostou muito da vida que teve lá. Adora a Venezuela. Não há mês que passe que não sonhe com a Venezuela. O seu corpo está cá, mas o coração está lá, ainda hoje. Trabalhou em muitos lugares, em muitos negócios. Quando não tinha trabalho, “pirateava”, “fazia de taxista”. Diz que a Venezuela é um país onde “se ganha dinheiro de qualquer maneira. Tudo pode acontecer. Era um país livre, um país que tem tudo”. Manuel esteve lá muitos anos trabalhando e nunca foi assaltado. A explicação que tem para isso é que *compartia* (“partilhava”) com eles. Conhecia os ladrões e convivia com eles. Nunca pensou em voltar, aquilo era o seu país, nunca se preocupou em guardar dinheiro. Todas as semanas iam para a praia com amigos fazer um *sancocho* – “uma sopa que leva carnes, tubérculos, legumes e condimentos” – ou então uma *parilla* – “churrasco”, com *yuca*. Tinham um barquinho, iam à pesca, enquanto as mulheres ficavam na praia. Sobre os venezuelanos, diz que tinha muitos amigos: “as pessoas lá são muito muito muito afetivas [afetuosas]... os venezuelanos são muito afetivos [afetuosos] às [com as] pessoas. Eles se... se for preciso dar a camisa a todos, eles dão. (...) Eu... a minha relação mais... afetiva... era com os venezuelanos. Eh... as minhas amizades todas era mais [com] os venezuelanos”.

Manuel Jardim nasceu na Fajã da Ovelha, no sítio do Massapês, no concelho da Calheta, no ano de 1962, no seio de uma família de agricultores. Relata-nos a sua história

de sucesso empresarial e pessoal na Venezuela, onde o pai já estava. Ele teve vários trabalhos e poupou muito dinheiro até ter a oportunidade de entrar numa sociedade de padaria e supermercados. Explica a proximidade dos madeirenses com os venezuelanos, por serem donos de padarias e supermercados.

Mas os que mais se expõem, realmente, no dia-a-dia, ou aquele que mais, que dá a cara mais, o [no] dia-a-dia, é sempre... é sempre o português. Ou seja, o convívio diário com as pessoas, porque é o dono do supermercado, o dono da padaria, é o dono... o dono do dia-a-dia. O espanhol traz... o espanhol é mais... construção, eh... restauração... eh, não se expõe tanto. O italiano, totalmente, também não tem nada a ver com o português. É, é, é pizarias, é aquela, aquela... É, é, é restauração e e e construção. Construção, coisa que também os portugueses, sobretudo continentais, têm, têm. Pa [para] tirar o meu dia a dia, abrir... abrir, desde a [as]... as 8 da manhã, a padaria desde as 6 da manhã até às 9 da noite.

No seu discurso documentamos poucas interferências do Espanhol, como *entonces* por “então” e *compartia* por “partilhava”. Tem muito orgulho em ter conseguido trazer alguns conterrâneos do grupo de folclore madeirense de Valência à Madeira, para conhecerem as suas origens. Pois, de outra forma nunca teriam essa oportunidade: “A maioria do grupo folclórico é constituído por pessoas... filhos de portugueses... que amam o folclore, amam as raízes, que dão valor àquilo que foram os seus pais. Nem todos os pais tiveram sucesso, mas cultivam estas raízes madeirenses duma forma espetacular e sentem, e viveram aquela experiência, eh pá, com uma alma extraordinária”.

Segunda Geração de Migrantes

Nesta parte, a primeira informante de segunda geração é Maria Sousa, que nasceu na Venezuela em 1951, numa família numerosa. Eram 6 irmãos, sendo que a última rapariga nasceu na Madeira. É descendente de pais madeirenses que haviam emigrado para a Venezuela, casados por procuração, mas cedo voltaram para a Madeira, porque o pai teve cancro. Ele faleceu em 1958 e continuaram a viver na Madeira, tendo Maria Sousa feito a sua escolaridade na ilha, sendo o Português a sua língua materna e de escolarização. Acabou por emigrar para a Venezuela, onde sempre fez comida portuguesa (cozido) e fazia sempre sopas à madeirense (grossas com batatas, couves e massa), mas de volta à Madeira (para cuidar da mãe acamada) faz *arepas* e *pabellón (criollo)*, “o mais

típico prato venezuelano”, que junta arroz branco cozido, carne desfiada, feijão preto e fatias de plátano frito, bem como a dobrada ao modo da Venezuela, que lá diz chamar-se *mondongo*. Diz ser “sempre uma mistura”, “entre as duas águas”. Sobre a língua falada em casa, na Venezuela, informa:

Em casa, eh *ê* [eu] falo... Além do [Apesar do] *mê* [meu] marido *sere* [ser] português, eu falava mais em Português com [o] *mê* [meu] *maride* [marido]... [ele] era mais [o] Espanhol. Era, era mais [o] Espanhol que ele falava. *Antão* [então], *quande* [quando] [os filhos] *começare* [começaram] [a] ir *pá* [para a] escola, eh eh *tave* [estavam] mais acostumados ao Espanhol. *Donde* [onde] se tava [estávamos] era *mas* [mais], *é* [era] já da terra, *venezulanos* [venezuelanos]. Já, às vezes, quando *falave* [falavam], o mais *moço* [novo] começava a *vigiar* [olhar] p’ra [para] mim. *Ê* [eu] disse: “não se preocupe [preocupem] filhos, ca [com a] língua dos *sês* [seus/vossos] pais”. (...) mas *antão* [então]... mas eles não falo [falam] e e as raparigas falam melhor qu’o [que os] rapazes. O mais velho e o do meio são os que mais... percebem! Mas o do meio é qu’*ié* [que é] *é* qu’*ié* [que é] mais. Ele percebe mais e fala.

Maria tem os filhos lá e deseja voltar, mas só de férias para ver os filhos, devido à insegurança, “Desde o [pelo] meu coração, voltaria lá, mas não pa [para] ficare [ficar]”, acrescentando “Entre os dois, não posso escolher!”. Na sua fala encontramos traços do Português falado na Madeira e do Português popular: *sere* por “ser”, *antão* por “então”, *quande* por “quando”, *mê maride* por “o meu marido”, *começare* por “começaram”, o regionalismo *vigiar* (“olhar”) e a interferência do Espanhol *donde* por “onde”.

Alexandre Nunes nasceu na Venezuela, em Caracas, em 1960, tendo vindo aos 5 anos para a Madeira, onde ficou um ano com os avós maternos. Depois, os pais vieram buscá-lo e fez lá toda a sua escolarização e vida de jovem, casando-se lá com uma descendente de madeirenses e tendo dois filhos. Tem o Português como “Língua de Herança” e atualmente está na Madeira, para onde voltou depois de se divorciar, para acompanhar o pai doente. Agora, vive com uma venezuelana e faz companhia à mãe viúva, tendo tido negócios de bares de *poncha* (bebida madeirense, feita com aguardente de cana, citrinos e mel de abelha) em Lisboa e em Coimbra. Tem uma casa e um bar na Madeira, na terra dos pais, em Água de Pena, concelho de Machico. Embora ame a Venezuela, sempre se identificou com a Madeira, com os arraiais, as festas e o trabalho rural, que era o que havia quando era criança: “sempre gostei... sempre tive uma simpatia especial *por a* Madeira. Sempre gostei, sempre disse que queria... gostava daqui”.

Quando chegou à Venezuela, diz que “falava um portunhol que *nã* sei como era esse portunhol... (...) o meu problema era esse... era falar. Eu nem falava Português, nem falava Espanhol...”. Compara o português ao argentino: “Pensam que são os melhores do mundo, têm de tudo e não se aproveitam de nada. Isso sim, criticar os demais, tão à vontade, que isso então pra isso... Isso, eu sou filho de português, mas eu sou criado em outro estilo. A mim, não me importa que a senhora vista de azul, verde, saía a tal hora, volte a tal hora, tome, beba, tome café, tome garoto, bica, não me importa *isse*. E as pessoas aqui, digraçadamente, a idiosincracia do português é isso. Tem de tar dependente da vida dos outros. (...) As pessoas que não saem daqui são egoístas, são invejosas e vou dizer uma coisa... o que era a Madeira se não fosse... sem os emigrantes. Começande, principalmente pelos venezuelanes. Os franceses *nã* trazem nada pra cá, os ingleses *nã* trazem nada pra cá, os sul-africanos *muite* menos. Os únicos que trazem pra cá alguma coisa são os venezuelanes, que compam, investem, trazem *dinheire*”.

Apesar de tudo, declara: “Eu cá sempre gostei disto aqui”. A mãe diz que ele sempre foi como o pai: “Ele foi como o pai. O pai sempre gostou da Madeira. Ele sempre disse: “O resto dos meus ossos vai ser na Madeira”. Alexandre Nunes diz que sempre quis trabalhar lá e poupar para investir cá: “Era essa ideia que eu sincronizei com *mê* pai e sempre gostei... *tante* foi assim que eu, *quande* me vi que já *nã* tava *casade*, vim...”. Sobre a comida madeirense, afirma que “o que eu mais gosto daqui é *gaiade*, uma *espetada*, uma coisa assim. Mas comer *come o* da minha terra, *esquece*”. A sua terra é a Venezuela e sempre vai ser, embora não pense voltar para lá: “eu posso tar *donde* teja, mas sempre vai ser... eu sempre [nunca] vou a *inorar* *donde* eu vivi, *donde* eu naci, *donde* eu tive os meus filhos, *donde* eu comi, o comer, é totalmente diferente”. Por isso, sobre sentir-se madeirense e venezuelano, afirma: “Às vezes, chega um momento que tu já perdes a identidade, já não... ((risos)) É *verdad*, um perde a identidade”. Questionado sobre do que sentia saudades da Madeira, quando estava na Venezuela, fala das suas memórias sensoriais da infância, quando tinha 5 anos e esteve um ano na Madeira ao cuidado dos avós maternos:

Sei lá... os cheiros, o passear, os cheiros, quando ia a casa de meu avô Pirum, o forne, os doces, *quande* ia a casa de minha avó, o cheiro das sopas, da vinha... são cheiros. Hoje em dia, se um se mete por algum beco, algo assim, e se tás destressado e tás bem ainda te vem à memória esses cheiros... antanhos. Ainda vem, mas não é todo o tempo. Eu não tenho essa memória fotográfica, olfativa da Venezuela. Quer

dizer, depende do sítio. Agora, se vou à Venezuela, passo num sítio ou algo assim. Mas lembrar de cheiros... sentir é uma coisa, lembrança é outra. Quer dizer, não é o mesmo eu passar aqui num beco, donde tem umas flores ou coisa assim, e cheirar e lembrar-me daqueles anes quando era pequene... cheirar não sei, o cheiro dum comer, um mango verde, que eu gostava de mango verde. Ah, rapariga, os mangreiros aqui dá... pode dar do tamanho deste orifício, não chega tanto assim, mas pode dar. E mangos que tu agarravas uma coisinha de sal, num papel de alumínio, agarravas um mango verde: era pelar o mango verde, deitar ali e comer.

O seu discurso está carregado de interferências da sua língua materna: *hay* por “há”, *tumbando* por “deitando abaixo”, *bimba* por “farra”, *arepera* (de *arepa*) e muitos nomes de comidas e bebidas venezuelanas, designadamente *asquerosinhos*, *empanaditas*, *mondongo*, *arepas – peluda*, *catira* e *reina pepiada* –, *cachapa* e *papelón* (bebida de água com açúcar mascavado). Também apresenta marcas da variedade madeirense, como *começande* por “começando”, *venezuelanes* por “venezuelanos”, *muite* por “muito” e *dinheire* por “dinheiro”, e usa o regionalismo madeirense ***dentinho*** para “petisco”. Salienta a riqueza da comida venezuelana, que acolhe todas as culturas, e as memórias que tem dos lugares da Venezuela, onde existem experiências gastronómicas únicas.

Os cachorros quentes que a gente... *hay* uns quiosques lá, uns carrinhos memo, e a gente... tanto assim que a gente se come, que a gente chama-se lá, como dizer o nome aqui, asquerosinhos, como se fosse procária. A gente chama-se assim, asquerosinhos, mas come-se. Uns cachorros-quentes, são cachorros quentes. São cachorros-quentes, *hot-dogs*, pero não são grandes assim e a gente dá-se-lhe esse nome de asquerosinhos... Por graça e tanta coisa assim. Os molhos... tantos molhos nã sei quê... E, às vezes, tou-te falando de há dez anos atrás, dez anos, 12 anos atrás, eu podia chegar a um sítio desses de asquerosinhos, se tiver cerveja é 6 ou 7... Se tivesse refrescos, sumos, comia 2 ou 3, 4 mais nada. Mas são coisinhas assim que tu dás duas dentadas, 3 dentadas e... E, às vezes, levava pra casa, pra ver um filme ou algo assi... tanta coisa.... são coisas que aqui não se vê, não se pode ver porque não há. É a mesma coisa: vais numa estrada e vês duas tábuas e um pedaço de telha aí, uma velhinha aí com um jarrinho assim e um fogaozinho, fazendo empanadinhas de carne, de queijo, de peixe seco, algo assi. Tu vais lá, um suminho de *papelón* caribenho, como se fosse mel de cana, com água e limão. Ah, rapariga, tu comias aí umas empanadinhas que são deste tamanho assim: pode ser de carne moída, carne esfiapada, queije, pode ser *caçon*, é um peixe de água doce, é todo esfiapado e não

sei quê, *chiguero*, também é... Ah, *si* [sim]. E paras aí ou vais para uma praia e comes 3, 4, 5 empanaditas, vais pa praia, tá um, 2, 3 rapazitos com... *tumbando* cocos. Aquilo é somente fazer o buraquinho, uma palhinha, chupar o sumo. Levas uma garrafinha de uísque gelada, é só juntar água e gelo e mais nada. É uísque com água de coco. Ah, rapariga. Queres mais? É tanta coisa! Ui... Há um sítio lá na Venezuela, na minha terra, que é donde tá a faixa mais grande do mundo de petróleo, é o rio Urinoco, sabes o rio Urinoco? É Guiara, lá *hay* um ***dentinho***, são os *achados* que são umas formigas assim grandes, tem um cuzinho que é como uma bolinha... são umas formigas grandes, grandes... fazem um picante disso, rapariga. Tu comes isso, tu morres. *Hay* um jacaré que chama-se iguana, sabe a frango e os ovos de iguana é um êxtase, é melhor que codornizes, é melhor que... é o melhor que *hay*. Não te digo mais nada. (...) Brasil tem mais gastronomia porque tem um *major* território, *pero* como gastronomia que *hay* de todo, de todo, de todo, um país tão pequeno como a Venezuela, não *hay*, no *hay*, no *hay*, porque aí tu vês de todo. Independentemente do comer da Venezuela, *sinon* portugueses, italianos, árabes, *chinos*, tailandeses, vietnamitas, coreanos, japoneses, tu consegues aí de tudo, tudo o que tu quiseses. Colombianos, dominicanos, panamenhos, porto-riquenhos, mexicanos, guatemaltecos, costarricenses, equatorianos, peruanos, argentinos, uruguaios, paraguaios, brasileiros, quem quiseses, tu consegues lá. O que tu quiseses, tu consegues lá na Venezuela. Sabes o saboroso que é chegar, 4, 5 da manhã, chegar a uma *arepera*, sabes meie saboroso de... e pedir um *mondongo*, que é tripa... pança de porco... ou de vaca... dobrada, é tipo sopa, e comer uma *arepa*... com *una peluda*, que é carne esfiapada com queijo amarelo, uma *peluda*. La *catira* é só queijo amarelo. La *reina pepiada*, que é frango esfiapado, com maionesa e pera abacate. Às cinco da manhã, rapariga. Tu comes um *mondongo*, já vais pra outra, já comes outra vez na *bimba*. ((risos)) *Una cachapa*, um bolo muçulmano...

Lília Fernandes nasceu no Estado de Vargas, em 1968. Os pais são naturais do Faial, Santana. O pai começou por trabalhar como empregado em negócios de madeirenses até ter a sua barraquinha de vender pão e refrigerantes e viviam numa barraca. Depois, já com um pequeno supermercado, comprou um apartamento e, mais tarde, com um hipermercado compraram uma casa grande. Tal como as irmãs, tirou um curso superior numa universidade privada. Os pais só falavam Português entre eles e Espanhol com os filhos. Diz que os portugueses lá são chamados “El Porto”. Os pais regressaram à Madeira, após 30 anos, porque o pai foi assaltado e nunca mais se sentiu em segurança, mas a mãe não queria voltar porque tinha lá os filhos e os netos pequenos. Casou-se com

um descendente de italianos de quem teve dois filhos e divorciou-se, casando-se depois com um colombiano. Veio para a Madeira com este e os filhos, em 2003, depois das mudanças sociais e políticas que causaram grande insegurança no país. Conseguiu trabalho mas não foi bem aceite pelas colegas que a desprezavam por ser venezuelana:

As colegas olharam para mim de lado, não gostaram de mim. Me lembro que uma chegou lá, disse assim: “Ai, mais uma venezuelana. Aqui não cabe mais venezuelanos nesta ilha”. E eu digo assim: “Olha, na Venezuela também há muito português”. E fizeram-me a vida negra. Eu voltava do trabalho todos os dias a chorar de cara lavada. Eu chorava todos os dias. (...) As pessoas aqui conseguem ser muito más. Quando fiquei desempregada, não queria falar Português porque as pessoas... Chegava a um café e dizia assim: “Um café”, “um café, amiga” e as pessoas: “ãh?”. E eu: “Não acredito que não percebem, é a mesma palavra e me fazem assim ãh?” e eu ficava... Eu disse: “Não vou falar mais Português. As pessoas não me percebem, não falo”. Foi um bocado... Eu, por mais que me esforce, não vão... o sotaque...

Sobre a sua identidade, diz ser o melhor dos dois mundos: tem a disciplina e a determinação do pai, assim como os valores dos madeirenses, trabalho e respeito, por exemplo de pedir a bênção ao pai, quando este chegava a casa, costume antigo mantido na Venezuela, onde ser de uma família portuguesa era muito bem visto pelas outras comunidades de migrantes (italianos e espanhóis), e a alegria e descontração dos venezuelanos. Diz que a sua terra natal é a Venezuela, mas a Madeira é a sua terra, dando a imagem de uma galinha que põe os ovos lá, mas o ovo é daqui porque os pais e os avós são madeirenses: “Eu sinto-me portuguesa. Os meus pais e os meus avós são portugueses, nasceram cá nesta ilha”. Por isso, revolta-se quando sofre discriminação cá porque as pessoas dizem não compreender o que diz e insistem em dizer que é venezuelana, mesmo quando apresenta o cartão de cidadão português.

Dilia Abreu nasceu na Venezuela em 1974, tendo sido obrigada a regressar à Madeira aos 18 anos, depois de ter completado a escolarização venezuelana, com os pais que sempre quiseram voltar. Do que sente mais saudades é, em primeiro lugar, dos amigos: “A escola... os amigos da escola... quando não tínhamos escola, a *bilhardice* [coscuvilhice]... ((risos)) Não. Era cada um na sua casa, ou então, na escola, sim, *bilhardávamos* [coscuvilhávamos] tedo [tudo]”. As outras coisas da Venezuela de que sente falta são o clima e as praias: “Lá, o clima é bastante quente. A temperatura *és* [é] trintas, quarentas, cinquentas... Todo o dia. E eu já moro cá na Madeira há vinte e quatro

anos e ainda não me adaptei ao clima. As praias de lá. Que são de areia. A aguinha quentinha. Aqui é pedra. Água freia [fria]. Gelada.” Questionada sobre as línguas faladas em casa, na Venezuela, diz: “Eu falava Castelano [Castelhano]. Os meus pais... sim. Eh, os meus pais, tanto [portanto] a minha mãe quaise sempre falou Português. O meu pai era tipo... *porto-espanhol*. Tanto falava o Português como o Espanhol. Mas eu sempre, sempre falei foi o Espanhol”. No entanto, diz que “Percebia tudo o que o meu pai ou a minha mãe falassem em Português ou qualquer outra pessoa que falasse em Português, também eu percebia”. Porém, quando chegou à Madeira, teve muita dificuldade em ser compreendida e acha que foi um lapso bastante grande não ter aprendido o Português lá. Sobre as diferenças entre os venezuelanos de Caracas e os madeirenses, declara:

Imensa diferença. Muita diferença. Eh, como é que eu te explico? Lá as pessoas eh podem ver roubar, podem ver matar, podem ver fazer isto tudo, fazem um comentário, mas daí não passa. Enquanto que a [as] pessoas cá não. Ehhh. Já querem saber a cor do teu sapato, a cor da tua meia, a cor da tua camisa, a cor do teu cabelo... E isso, para mim, foi um choque bastante, bastante forte. As pessoas daqui. E lá não. Lá ninguém.... Podem se meter naquele minuto, naquele segundo. Mas, depois, esquecem. Aqui, não. Aqui é p'rá [para a] semana, é pró [para o] mês, é pró [para o] ano. E vão sempre falando. É complicado. As pessoas aqui são mais... complicadas. Lá é como eu já te disse, é aquele convívio de... tu falas e a conversa fica por aí. Não, não... Não é tipo, eu falo e tu vais e contas à tua vizinha e a tua vizinha vai e conta à outra vizinha e ((risos)) depois, a outra vizinha conta à outra vizinha. ((risos)) Nós não... nós falávamos simplesmente e ficávamos por ali e aí ficava. Não alastrávamos mais... a conversa.

Quanto à sua integração na sociedade madeirense, diz que não sentiu discriminação: “Fui estrangeira, mas as pessoas... Hoje em dia, há muita emigração venezolana [venezuelana], mas na altura em que eu vim, há vinte e quatro anos, não havia tanta imigração. Portanto, a pessoa estrangeira era bem recebida”. Sobre a comida, diz que a mãe, na Venezuela, tentou manter os pratos madeirenses, sobretudo o *milho*, mas adotou um ou outro venezuelano, “a famosa arepa, empanadas, *las hallacas*”, e agora, aqui, retoma a tradição das coisas de lá, da Venezuela. Informa que quando vinham cá levavam produtos madeirenses que não existiam lá, nomeadamente o bolo de mel e o mel de cana.

Jean Carlos nasceu na Venezuela no ano de 1998. O seu pai é madeirense, do concelho de S. Vicente, e a sua mãe é venezuelana, por isso foi criado num ambiente

intercultural. Declara que as duas culturas são diferentes: a do pai é conhecida pelas comidas e iguarias, como por exemplo o cozido, sendo a sua confeção muito comum aos domingos, na companhia dos pais, amigos e conhecidos; enquanto a cultura da mãe representa as danças. Jean diz que a convivência dos costumes dos pais é um encontro perfeito, devido às misturas culturais (portuguesa e venezuelana). Para ele, Caracas podia ser a cidade perfeita porque é bonita, com o clima e a paisagem perfeitos. Considera-se afortunado por ter duas culturas, a europeia e a latino-americana.

Eh... sempre foi... foi deferente [diferente] a cultura da minha mãe [para] com a do meu pai. Pais venezuelanos, a mãe também. Eh... sempre se costumava eh... o pai fazer *comerinhos* [comeres/refeições] mesmo... daqui, [da] cultura portuguesa. (...) Sempre um cozido nos [aos] domingos, convidamos eh... amigos... eh... os conhecidos, família eh... sempre... é me... é mesmo a cultura aqui [daqui]... faz [tem] estes momentos. (...) a minha mãe... venezuelana mesmo, mas... sempre foi mais o... dançar que o... *comerinho* [comer/refeição]. A cultura do [meu] pai sempre foi mais... o comer. É possível, perfeita mistura. (...) Eles têm tantos anos lá... casados já.

Usa as formas *comerinhos* e *comerinho* para “comer” ou “refeição”, que são características das zonas rurais madeirenses, associadas ao pai. Estudou lá e quase todos os seus amigos moram em Caracas. Por isso, o seu maior desejo é que a Venezuela melhore porque quer voltar: “é o melhor país mas tem o [a] pior administração”. Frequentou um curso de língua portuguesa no Centro Português de Caracas, onde tem amigos madeirenses. Informa que lá costumam realizar festas de estilo madeirense, com bandas filarmónicas, o tradicional *bolo do caco*, a *poncha* e a *espetada* e ainda os famosos arraiais da Madeira. Não fala bem o Português porque não teve muito esse hábito em casa. O seu pai só falava Português de vez em quando com os amigos e ele falava Português apenas como brincadeira com os colegas. O Jean Carlos e a família regressaram à Madeira, devido à situação atual da Venezuela e estão a viver em São Vicente, mas ele quer muito viver no Funchal, por haver mais gente para conviver, pois São Vicente é um lugar muito solitário e cinzento.

A maior identificação, tanto da primeira como da segunda geração de migrantes, com o país de destino favorece, consciente ou inconscientemente, o uso de mais interferências linguísticas do Espanhol na fala dos entrevistados, o que não impede a

continuidade e conservação de alguns regionalismos lexicais e semânticos madeirenses com grande expressividade e carga afetiva, como *baboseira*, *semilhas* e *bilhardar*, assim como de formas ou variantes fonéticas do Português popular, características das populações rurais menos escolarizadas, recebidas dos pais e dos avós. Os que regressaram à Madeira e sentem dificuldades na sua integração linguística e sociocultural, além do preconceito contra os venezuelanos que dizem existir na região, procuram falar o Português, mas dificilmente perdem o sotaque castelhano. Talvez, inconscientemente, sintam orgulho do país multicultural que é a Venezuela, embora essa identificação tenda a perder-se com a desvalorização económica do país, na situação atual de crise social e política. Assistimos a transferências linguísticas, culturais e afetivas, associadas às mobilidades entre as sociedades venezuelana e madeirense, a uma transição e tradução de línguas, valores e paisagens, a cartografias emocionais de territórios, do espaço insular e do país de destino, uma verdadeira “transculturalidade” ou “translocalidade” dos que voltam à sua terra ou à terra dos seus pais e avós.

Referências

- Bakhtine, M., 2006, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard.
- Bonnemaizon, Joel, 1994, “The tree and the canoe: roots and mobility in Vanuatu societies”, *The Tree and the Canoe: History and Ethnogeography of Tanna* (Trad. de Josée Pénot-Demetry), Honolulu, University of Hawai Press, pp. 30-62.
- Caberti, Simone, 2012-2013, *Da Imagem à Atmosfera. A materialização da obra de Peter Zumthor* (Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto), Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto.
- Charaudeau, Patrick, 2001, “Langue, discours et identité culturelle”, *Revue de Didactologie des Langues-Cultures*, 3-4 n° 123, Klincksieck, pp. 341-348.
- Charaudeau, Patrick, 2009, “Identité linguistique, identité culturelle: une relation paradoxale”, in https://www.patrick-charaudeau.com/IMG/pdf/2009_b_Id-_culturelle_Perpignan_.pdf (consultado a 30 de junho de 2017).
- Dias, Eduardo Mayone, 1989, *Falares emigreses: uma abordagem ao seu estudo*, Lisboa, ICLP, (Col. “Biblioteca Breve”).
- DRAE - Diccionario de la Lengua Española – Real Academia Española. Disponível em <http://dle.rae.es> (consultado a 23 de setembro de 2017).
- González Lopo, Domingo, 2011, “Aquí no se mira un velo, solo se usa yapeu: Preservación de la Identidad e Integración a través de la Correspondencia de Emigrantes”, *Escritas das Mobilidades*, Funchal, Secretaria Regional de Educação e Cultura, Centro de Estudos de História do Atlântico.

- Hall, Edward T., 1986, *A dimensão oculta*, Lisboa, Relógio d'Água.
- Hall, Stuart, 2003, *A identidade cultural na pós-modernidade* (Trad. T. T. da Silva e G. L. Louro), Rio de Janeiro, DP&A.
- Milroy, Lesley, 1987, *Language and Social Networks*, 2.^a ed., Oxford, Basil Blackwell.
- Nunes, N. Nunes, “Da oralidade à escrita: a transcrição grafemática ou ortográfica de memórias/histórias de vida de mobilidades Madeira/Brasil”, Funchal, Direção Regional da Cultura, Centro de Estudos de História do Atlântico, no prelo.
- Rocha-Trindade, Maria Beatriz, 2001, “Passado, Presente e Futuro”, *Universalismo e Particularismo Cultural em Contexto de Migração: A Desconstrução dos Fluxos Emigratórios*, Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais/CEMRI, Lisboa, Universidade Aberta, pp. 47-57.
- Rodrigues, Paulo Miguel, 2015, “Da Madeirensidade: contributo para uma reflexão necessária”, in Nelson Veríssimo e Thierry Proença dos Santos (eds.), *Universidade da Madeira: 25 anos*, Funchal, Universidade da Madeira, pp. 165-190.
- Santos, Thierry Proença dos, 2014, “Tradições populares madeirenses: emoções e representações” in José Eduardo Franco e Cristina Trindade (coords.), *Que Saber{es} para o Século XXI? História, Cultura e Ciência na Madeira*, Lisboa, Esfera do Caos Editores, pp. 341-359.
- Steiner, George, 2005, *Depois de Babel: questões de linguagem e tradução* (Trad. Carlos Alberto Faraco), Curitiba, Editora UFPR.
- Todorov, T., 1979, *Poética da prosa* (Trad. Maria de Santa Cruz), Lisboa, Edições 70.
- Zumthor, Paul, 1993, *A letra e a voz*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Zumthor, Paul, 1997, *Introdução à poesia oral*, São Paulo, Hucitec/Educ.
- Zumthor, Paul, 2000, *Performance, recepção, leitura*, São Paulo, Educ.
- Zumthor, Peter, 2005, *Pensar a Arquitectura*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Zumthor, Peter, 2006, *Atmosferas* (Trad. A. Grabow), Barcelona, Gustavo Gili.